

دوفصلنامه علمی - پژوهشی «پژوهش سیاست نظری»

شماره بیست و سوم، بهار و تابستان ۱۳۹۷: ۵۵-۲۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۶/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۱۱/۱۱

مدلی برای سنجش رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی

* مهدی میرزائی

** علیرضا محسنی تبریزی

چکیده

با عنایت به نتایج متناقض و متفاوت یافته‌های پژوهشی درباره رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی در چند دهه گذشته، مقاله حاضر می‌کوشد تا نشان دهد که چه متغیری، نوع رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی را متأثر می‌سازد. روش مطالعه از نوع اسنادی و مبتنی بر مرور مبانی نظری و تجربی مربوط به دین‌داری و فرهنگ سیاسی است. یافته‌های تحقیق حاکی از آن است که نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی در تعیین نوع رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی تأثیرگذار است. به عبارت روشن‌تر، همان‌طور که نوع دین‌داری افراد بر اساس نوع قرائت (فهم) از دین می‌تواند سخت‌گیرانه، معتدل و تساهل‌گرایانه باشد، فرهنگ سیاسی افراد را نیز بر اساس همان ملاک می‌توان به فرهنگ سیاسی سخت‌گیرانه، معتدل و تساهل‌گرا تقسیم‌بندی کرد و نوع قرائت از دین (و به تبع آن دین‌داری) و فرهنگ سیاسی که خود انواع دین‌داری و فرهنگ سیاسی را منجر می‌شود، بر نوع همبستگی این دو تأثیر دارد، به طوری که قرائت‌های همخوان و متناظر از دین و فرهنگ سیاسی منجر به رابطه مثبت بین این دو موضوع و متقابلاً قرائت‌های ناهمخوان منجر به رابطه منفی می‌گردد. مقاله حاضر کوشیده است مناسبات میان متغیرهای دین‌داری و فرهنگ سیاسی را در قالب یک مدل نظری - تبیینی ارائه دهد.

واژه‌های کلیدی: دین‌داری، فرهنگ سیاسی، نوع قرائت، فهم و مدل نظری.

* نویسنده مسئول: مربی جامعه‌شناسی گروه علوم اجتماعی، دانشگاه امام علی (ع)

ma.mirzaei@alumni.ut.ac.ir

mohsenit@ut.ac.ir

** استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه تهران

مقدمه

رابطه میان دین و سیاست از جمله موضوعات مناقشه‌برانگیز در حوزه اندیشه سیاسی و دینی است که به وضوح در مجامع علمی و در میان اندیشمندان و آثارشان می‌توان مشاهده کرد. پژوهش در این باب در سطح جهان به‌ویژه کشورهای غربی رواج گسترده‌ای دارد، به طوری که قدمت پژوهش دانشگاهی و علمی در آنها، در مقایسه با جوامع مذهبی چون ایران که از قضا به پیوند این دو مقوله تأکید فراوانی دارند، بسیار بیشتر است؛ این مطلب را با جست‌وجوی اندکی در تارنماهای علمی و پژوهشی و با مراجعه به کتب، پایان‌نامه‌ها و طرح‌های پژوهشی می‌توان دریافت. این در حالی است که در این جوامع، اگر نگوئیم تمام آن، حداقل دولت‌های حاکمه غیر دینی هستند. در کشور ما نیز مطالعه در این باب از زمان پیروزی انقلاب اسلامی افزایش یافته است، زیرا طرح‌های تحقیقاتی ملی، پایان‌نامه‌ها، مقالات، مجلات علمی و پژوهشی و... خود مؤید این مطلب است. شاید بتوان گفت این امر ناشی از بر سر کار آمدن حکومتی دینی در کشورمان باشد که علاوه بر به وجود آوردن فضای مذهبی در جامعه، خود به‌ویژه از اینگونه مطالعات حمایت کرده است؛ زیرا نظام جمهوری اسلامی تلاش بسیاری دارد که دین را در متن جامعه، به‌ویژه در حوزه سیاست وارد کند. تحقیق حاضر در سطحی خردتر در حوزه دین و سیاست به رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی پرداخته است.

بیان مسئله

تعاریف متعددی از فرهنگ سیاسی موجود است. دانشمندان متعددی از جمله لوسین پای (۱۳۷۰)، گابریل آلموند (۱۹۵۶)، پای و وربا (۱۹۶۵) و... فرهنگ سیاسی را تعریف کرده‌اند. لوسین پای می‌گوید: «تصور ما از فرهنگ سیاسی بر این فرض مبتنی است که نگرش‌ها، احساسات و ادراکات حاکم بر رفتار سیاسی در هر جامعه، انبوهی از امور صرفاً تصادفی نیستند، بلکه بیانگر الگوهای سازگاری هستند که با هم تناسب داشته، متقابلاً یکدیگر را تقویت می‌کنند. علی‌رغم امکان بسیار زیاد پراکندگی در جهت‌گیری‌های سیاسی، فرهنگ سیاسی محدود و متمایزی در هر جامعه وجود دارد که به فرایند سیاسی معنی بخشیده، آن را شکل می‌دهد. مفهوم فرهنگ سیاسی بر این فرض استوار است که هر فرد در زمینه تاریخی خویش باید چیزهایی بیاموزد و به درونی

کردن معرفت و احساسات مربوط به سیاست در جامعه و مردم خویش اقدام کند. معنی این سخن آن است که فرهنگ سیاسی یک جامعه محدود بوده، ساخت بنیادی آن نتیجه عوامل اصلی در روان‌شناسی پویای آن است. هر نسل، سیاست را از نسل قبل به ارث می‌برد و هر یک باید در برابر آن فرایند، واکنش نشان دهند تا سیاست خاص خویش را بیابند. فرایند کلی نیز باید تابع قانونی باشد که بر توسعه شخصیت فردی و فرهنگ عمومی جامع حاکم است» (پای، ۱۳۷۰: ۳۹).

فرهنگ سیاسی را می‌توان تحت تأثیر عوامل متعددی همچون: توسعه اقتصادی-اجتماعی (اینگلهارت، ۱۳۷۳ و اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹)، تحول در ساختار قدرت (بشیریه، ۱۳۸۰ و (۱۳۸۱) توسعه اقتصادی، فرهنگی و اجتماعی (Rostow, 1960؛ سریع‌القلم، ۱۳۸۰ و ۱۳۸۶) مذهب، Lipset (1964؛ اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۷) و... قرار دارد. فرهنگ سیاسی تحت تأثیر عوامل جامعه‌پذیری نیز است که عبارتند از خانواده، محیط‌های آموزشی (کوئن، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۲؛ گیدنز، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۶؛ آگبرن و نیمکف، ۱۳۴۵: ۱۲۳-۱۲۶؛ Almond & Verbal: 1963)، گروه‌های همسالان، رسانه (کوئن، ۱۳۸۱: ۱۱۰-۱۱۲؛ گیدنز، ۱۳۸۴: ۱۰۳-۱۰۶)، گروه‌ها، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، باشگاه‌ها که اشخاص بالغ را در امور مربوط به کسب‌وکار، دینی و تبلیغاتی و گذران اوقات فراغت دور هم جمع می‌کنند، پیوسته در کار ساختن و بازساختن شخصیت اجتماعی هستند. وسایل ارتباط گروهی مانند رادیو، تلویزیون روزنامه، مجلات، سینما و مراسم و آیین‌های دینی بر رفتار اجتماعی افراد، عمیق‌تر از آنچه که ظاهراً احساس می‌شود تأثیر می‌گذارند. به طور کلی می‌توانیم همه آنها را کارگزاران یا عاملان جامعه‌پذیری بدانیم (نیک‌گهر، ۱۳۷۳: ۵۸-۶۰) که البته می‌توان از بسیاری از آنها به عنوان عوامل جامعه‌پذیری سیاسی نیز نام برد، چنان که مایکل راش (۱۳۹۱) از خانواده، نظام آموزشی، گروه‌های همسالان، رسانه‌ها، گروه‌های کار، فراغت و مذهبی و آلموند و وربا (۱۹۶۳) از خانواده، مدرسه و شغل به عنوان عوامل جامعه‌پذیری سیاسی نام برده‌اند. شاید بتوان گفت در ایران با توجه به دینی بودن حکومت و تأکید بر آن در تمامی عرصه‌ها، روند توسعه سیاسی در وجه فرهنگی بیشتر تحت تأثیر جهت‌گیری افراد باشد.

غافل شدن تحقیقات انجام‌شده در سنجش رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی از تأثیر نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی در تعیین نوع رابطه دو متغیر یادشده و

نتایج متناقض در سنجش رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی از علت‌های پرداختن به این مقاله است. مدعای مقاله این است که نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی در تعیین نوع رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی تأثیرگذار است. برخی از تناقضات نتایج تحقیقات در سنجش رابطه میان دو متغیر مورد نظر ناظر به موارد زیر است:

در برخی از تحقیقات با عناوین مختلف، دین‌داری را عاملی مثبت در توسعه فرهنگ سیاسی می‌دانند (Lipset, 1981؛ Busch, 1998؛ قریب، ۱۳۸۲؛ فرزانه‌فر، ۱۳۸۳ الف، ۱۳۸۳ ب؛ Eisenstein, A., 2006؛ جهانگیری و ابوترابی زارچی، ۱۳۹۱). تحقیقات دیگری دین‌داری را عاملی بی‌تأثیر، ضعیف و یا منفی در توسعه فرهنگ سیاسی می‌دانند (Karpov, 1999؛ بیات‌ریزی، ۱۳۷۹؛ افشانی، ۱۳۸۰؛ حق‌خواه، ۱۳۸۵؛ Postic, 2007؛ شایگان، ۱۳۸۶؛ احمدی، ۱۳۸۷؛ گلچین و دیگران، ۱۳۸۷). بالاخره برخی از تناقض‌ها در تحقیقات ناظر بر آن است که متن و تعالیم اسلامی نشان از اثر مثبت آموزه‌های دینی بر بعد تساهل سیاسی فرهنگ سیاسی دارد (قریب، ۱۳۸۲؛ فرزانه‌فر، ۱۳۸۳ الف، ۱۳۸۳ ب). در مقابل در تحقیقات دیگر، دین‌داری اثری منفی، ضعیف و یا خنثی بر فرهنگ سیاسی دارد.

این مقاله به دنبال پاسخ به این سؤال است که رابطه میان دین‌داری و فرهنگ سیاسی چگونه قابل تبیین است؟ و یا نوع فهم و قرائت از دین و فرهنگ سیاسی چه تأثیری بر تعیین رابطه میان دین‌داری و فرهنگ سیاسی دارد؟ بنابراین هدف از نگارش این مقاله، تبیین رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی است. به عبارت دیگر روشن کردن این مسئله است که نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی چه تأثیری در تعیین نوع رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی دارد.

ادبیات تحقیق

ادبیات مورد بررسی از این حیث انتخاب شد که مروری بر تحقیقات انجام‌شده در رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی داشته، مبانی نظری‌شان را بیان نماییم و مبانی نظری آنها را در صورت سنجش نوع دین‌داری و فرهنگ سیاسی بر اساس نوع قرائت و فهم نقد و بررسی کنیم. رضا بیات‌ریزی (۱۳۷۹) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «بررسی عوامل مؤثر بر فرهنگ سیاسی دانشجویان دانشگاه تهران» از روش پیمایش، ابزار پرسشنامه و نمونه‌گیری سهمیه‌ای از دانشجویان دوره کارشناسی استفاده کرده

است. بخش نظری مطالعه از نظام کنش پارسونز و نیز تحقیق آلموند و وربا در مطالعه تطبیقی پنج کشور الهام گرفته است. نوع قرائت از دین، قوم‌گرایی و متغیر الگویی ماهیت‌گرایی و عملکردگرایی نسبت به سازه نظری تأثیر مخالف دارند.

مژگان حق‌خواه (۱۳۸۵) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «بررسی فرهنگ سیاسی دموکراتیک و عوامل مؤثر بر آن در دانشگاه تربیت‌معلم تهران در سال تحصیلی ۱۳۸۴-۱۳۸۵» از روش پیمایش و ابزار پرسشنامه و نمونه‌گیری طبقه‌بندی‌شده استفاده کرده است. وی برای سنجش فرهنگ سیاسی دموکراتیک از مدل روزن‌بام (۱۹۷۵) استفاده کرده است. به‌طور خلاصه نتایج تحقیق وی نشان می‌دهد که میزان فرهنگ سیاسی دموکراتیک در میان افراد دارای پایگاه اقتصادی اجتماعی بالاتر، دین‌داری سکولار، مشارکت مدنی مدرن، تجربه بالای ارزش‌های دموکراتیک در خانواده، دوستان، محیط کار و فضای آموزشی بیشتر است.

فریبا شایگان (۱۳۸۶) در پایان‌نامه دکتری خود با عنوان «بررسی رابطه دین‌داری و اعتماد سیاسی» با روش پیمایش به بررسی رابطه دین‌داری و اعتماد سیاسی پرداخته است. یافته‌های تحقیق وی نشان می‌دهد که اعتماد سیاسی پاسخگویان در حد متوسط و اعتماد به نظام سیاسی بیشتر از اعتماد به نهادها و کنشگران سیاسی است. میزان دین‌داری افراد بر اعتماد سیاسی آنان تأثیر دارد و اعتماد سیاسی دین‌داران رادیکال بیشتر و دین‌داران سکولار کمتر از سایر انواع دین‌داران است. تأثیر سایر متغیرهای کنترل بر رابطه دین‌داری و اعتماد سیاسی تأیید شد و در کل همبستگی میزان دین‌داری و اعتماد سیاسی با تفکیک تأثیر سایر متغیرها ۲۸ درصد بود. از انتقادهای وارد بر پایان‌نامه وی، سنجش اعتماد سیاسی نسبت به نظام و مسئولان است که در نظریه‌های جدید، این شاخص منسوخ است و به جای آن، اعتماد اعضای جامعه به هم سنجیده می‌شود.

سید علیرضا افشانی (۱۳۸۰) در پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد خود با عنوان «بررسی چگونگی تساهل سیاسی در تشکل‌های دانشجویی» از روش پیمایش و ابزار پرسشنامه و نمونه‌گیری تصادفی سیستماتیک استفاده کرده است. فرضیه‌های تحقیق وی مدعی وجود رابطه میان متغیرهایی چون پایگاه اقتصادی اجتماعی خانواده فرد، دین‌داری،

عضویت سازمانی و تساهل سیاسی بوده است. برای سنجش متغیر دین‌داری از مدل گلاک و استارک استفاده شد. برای سنجش متغیر پایگاه اقتصادی - اجتماعی از تحقیقات قبلی بهره گرفته شده است و برای گویه‌های متغیر تساهل سیاسی از تحقیقات خارجی استخراج شده است. یافته‌های این تحقیق نشان می‌دهد که بین میزان دین‌داری فرد و میزان تساهل سیاسی او رابطه معکوس وجود دارد. به عبارت دیگر هرچه فرد دین‌دارتر باشد، از تساهل سیاسی کمتری برخوردار است. اعضای انجمن اسلامی دانشجویان از تساهل سیاسی برخوردارند.

ماری ای. ایزنستاین (۲۰۰۶) در تحقیق خود با انتقاد از توجه اندک به نقش دین در آثار تجربی بی‌شمار درباره مدارای سیاسی در ایالات متحده شروع می‌نماید. یافته تحقیق وی بدین شرح است که رابطه منفی نوعاً نشان‌داده شده بین دین‌داری (التزام و اعتقاد دینی) و مدارای سیاسی دیده نمی‌شود و سهم دین در برابر تعیین‌کننده‌های روان‌شناختی و سیاسی مدارای سیاسی ناچیز نیست.

روبرت پوزتیک (۲۰۰۷) در پایان‌نامه دکتری خود، تأثیر دین و دین‌داری را بر مدارای سیاسی سنجیده است. وی با استفاده از پیمایش‌های اجتماعی عمومی، تأثیرهایی را که تعلق دینی، رفتار و اعتقادات دینی بر تمایل پاسخگویان بر آزادی‌های مدنی گروه‌های هدف (همجنس‌بازان، نژادپرستان، ملحدان، طرفداران جنگ و کمونیست‌ها) دارد، آزمایش کرده است. وی اینگونه نتیجه‌گیری می‌کند که پروتستان‌های انجیلی، در برخی مواضع از دیگر سنت‌های دینی، خیلی زیاد متفاوت نیستند. وی می‌گوید: «در حقیقت من کشف کردم که تعلق‌های دینی، سهم مستقل و [متفاوتی] را در تعیین تعصب سیاسی (عدم مدارای سیاسی) ندارند. فقط درباره همجنس‌بازان میان پروتستان‌های انجیلی و دیگر سنن دینی، تفاوت معنی‌داری وجود دارد که نشان‌دهنده سطوح بالاتر تعصب از پروتستان‌های اصلی، کاتولیک‌ها و سکولارهاست. در مورد دیگر، گروه‌های هدف انجیلی‌ها از دیگر سنت‌های دینی متعصب‌تر نیستند. در مورد اعتقاد و رفتار دینی، به‌طور کل سطوح بالای دینی بودن منجر به سطوح بالاتری از تعصب می‌شود؛ به‌ویژه برای کسانی که کتاب مقدس را کلام واقعی خدا می‌دانند. طرفداران ترجمه لفظی کتاب مقدس از هر گروه هدفی

متعصب‌ترند» (Postic, 2007: 317). وی همچنین عدم مدارای (تعصب) انجیلی‌ها را نسبت به ازدواج همجنس‌بازان بررسی کرد و به این نتیجه رسید که تعصب آنها در این مورد، نقش مهمی دارد و می‌تواند داشته باشد و این را عواقب خوبی برای دموکراسی نمی‌داند. وی لایحه اصلاحی ازدواج همجنس‌بازان را پیشنهاد می‌دهد.

حسین فرزانه‌فر (۱۳۸۳) به شیوه اسنادی و تجزیه و تحلیل کیفی در پایان‌نامه دکتری خود، «تساهل و مدارا» را در اندیشه‌های سیاسی اسلام بررسی کرده است. وی با جست‌وجوی تساهل در سیره نظری و عملی پیامبر اکرم (ص) و بررسی مواردی از تساهل در قلمرو جامعه اسلامی در دوران مختلف تاریخ اسلام، نظریه تساهل اسلامی را مورد تصدیق تجربی قرار داد. وی نتیجه‌گیری می‌کند که در جهان پر از تضاد و ثنویت کنونی، تنها طریق منحصر به فرد ادامه حیات سیاسی مسلمانان، تمسک به شیوه تساهل و مدارا در سطح ملی و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سطح بین‌المللی است^(۱).

نقد اساسی به تحقیقات یادشده این است که آنها در سنجش رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی از تأثیر نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی در تعیین نوع رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی غافل شده‌اند که منجر به نتایج متناقض در آنها شده است.

چارچوب مفهومی

در این پژوهش از نظریه جامعه‌پذیری سیاسی و نظریه‌های مرتبط با دین و دموکراسی، به عنوان چارچوب نظری تحقیق استفاده شده است. عوامل جامعه‌پذیری سیاسی (عوامل اجتماعی شدن مانند خانواده، گروه‌های همالان، گروه‌ها و نهادهای مذهبی، رسانه‌های همگانی، حرفه، طبقه و منزلت اجتماعی، گروه‌های نفوذ، احزاب سیاسی و تماس مستقیم با ساختارهای حکومت) از سه طریق عمده یعنی تقلید، آموزش و انگیزش، در سراسر زندگی فرد عمل می‌کنند. گفته شده است که معرفت، ارزش‌ها و نگرش‌های یک فرد تا حد زیادی نتیجه فرایند اجتماعی شدن اوست. در هر حال این مدل نیز می‌کوشد تا اجتماعی شدن را فرایندی پویا و مداوم (هرچند نه لزوماً پیوسته) تعریف نماید که ممکن است به پایبندی ارزش‌ها و نگرش‌های معینی و همچنین به تعدیل و تغییر آنها کمک کند. بنابراین اجتماعی شدن ممکن است هم

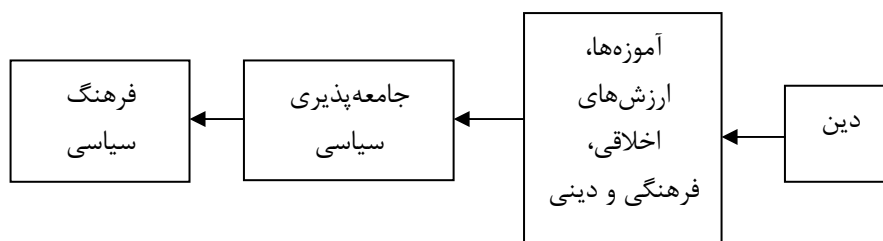
متضمن باز اجتماعی شدن و هم مستلزم تقویت ارزش‌ها و نگرش‌ها باشد. دو متغیر مستقل تجربه و شخصیت فرد، رابطه نزدیکی با فرایند اجتماعی شدن دارند و این متغیرها با متغیرهای دیگر دارای کنش متقابل هستند و سرندی [نظمی] ادراکی را به وجود می‌آورند که فرد از طریق آن نسبت به پدیده‌ها و انگیزه‌های سیاسی خارجی واکنش می‌دهد و در موارد مناسب به فعالیت سیاسی می‌پردازد (راش، ۱۳۹۱: ۱۰۷-۱۰۸، آلموند و پاوول، ۱۳۷۵: ۲۴-۲۷).

جامعه‌پذیری سیاسی موجب انتقال و دگرگونی فرهنگ سیاسی یک ملت می‌شود. این راهی است برای انتقال اندیشه‌ها و باورهای سیاسی یک نسل به نسل بعد؛ همان فرآیندی که انتقال فرهنگ خوانده می‌شود. جامعه‌پذیری سیاسی در صورتی موجب دگرگونی فرهنگ سیاسی می‌شود که همه شهروندان یا برخی از آنان را به نوع متفاوتی از تلقی یا تجربه سیاست رهنمون سازد (همان: ۲۳).

آلموند و پاوول در بخشی از کتاب «سیاست تطبیقی» با عنوان «جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی»، تأثیر دین به عنوان یکی از عوامل جامعه‌پذیری سیاسی بر فرهنگ سیاسی را اینگونه بیان می‌کنند که مذاهب دنیا، حاملان ارزش‌هایی فرهنگی و اخلاقی هستند که خواه‌ناخواه پیامدهای سیاسی دارد و بر مسائل سیاسی و سیاست‌های عمومی تأثیر می‌گذارد. رهبران مذهبی بزرگ، خود را آموزگار مردم می‌دانند و پیروان آنها معمولاً کوشیده‌اند تا از طریق آموزش مدرسی [مدرسه‌ای]، به جامعه‌پذیری کودکان شکل بخشند و از طریق موعظه و مناسک مذهبی، نومذهبان را از هر سنی که باشند، جامعه‌پذیر سازند. هرچند فراوانی حضور در مراسم مذهبی در جوامع و مذاهب مختلف بسیار متفاوت است، وجود هویت دینی و سازمان‌های مذهبی در بیشتر نظام‌های سیاسی احساس می‌شود. به عنوان مثال ظهور بنیادگرایی مذهبی پرخاشجو در دهه‌های اخیر، تأثیر عمده‌ای بر جامعه و سیاست کشورهای متفاوتی همچون ایالات متحده، هند، اسرائیل، لبنان و... داشته است و به طور کلی خیزش بنیادگرایی، مرکز ثقل سیاست را به راست منتقل ساخته است و دیدگاه‌های محافظه‌کارانه اجتماعی، اخلاقی و مذهبی را در صدر دستورکار سیاست‌گذاری این دوران جای داده است. بنابراین بر اساس نظریه اجتماعی شدن سیاسی، عامل دین یکی از عوامل اجتماعی شدن است که طریق

گروه‌های مذهبی بر اجتماعی شدن سیاسی تأثیر دارد. گروه‌های مذهبی از طریق تقلید، آموزش و انگیزش، معرفت، ارزش‌ها و نگرش‌های فرد را تحت تأثیر قرار می‌دهند و از آن طریق بر رفتار سیاسی فرد تأثیر می‌گذارند. بنابراین می‌توان گفت گروه‌های مذهبی از طریق تأکید بر تقلید، آموزش‌ها و انگیزش‌های خاص خود، فرایند جامعه‌پذیری سیاسی را بر اساس آموزه‌ها، ارزش‌های اخلاقی، فرهنگی و دینی رقم می‌زنند و در عین حال نوع و میزان دین‌داری افراد را شکل می‌دهند و پس از آن در فرد، معرفت، ارزش‌ها و نگرش‌های خاصی را ایجاد می‌کنند که مجموعه این معرفت‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌ها می‌تواند فرهنگ سیاسی فرد باشد (آلموند و پاوول، ۱۳۷۵: ۲۵).

می‌توان تلفیق نظریه جامعه‌پذیری سیاسی آلموند و پاوول و راش را به صورت خلاصه در شکل زیر نمایش داد.



اینگلهارت (۱۳۸۷ و ۱۳۸۹) در سازگاری اسلام و دموکراسی به عدم مغایرت ارزش‌ها و آموزه‌های قرآن با ارزش‌ها و آموزه‌های دموکراسی از جانب محققان و پیمایش ارزش‌های جهانی در موج اول ۱۹۹۹-۲۰۰۱ - که در آن مسلمانان حمایت شگفت‌انگیز و گسترده‌ای را از دموکراسی ابراز داشتند - استناد می‌کند. وی در این‌باره می‌نویسد: «گذشته از این حتی اگر فرهنگ «اسلامی» مشترک را بپذیریم، محققان دلیل می‌آورند که ارزش‌های و آموزه‌های قرآن با ارزش‌ها و آموزه‌های دموکراسی مغایرتی ندارد» (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۸۷: ۲۰۲).

اینگلهارت و ولزل در کتاب «نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی» درباره سازگاری ارزش‌های بنیادی مسلمانان با لیبرال دموکراسی می‌نویسند: «درون‌مایه‌های دموکراسی در کشورهای اسلامی نیز مورد تردید بوده است. بعضی از نویسندگان عنوان کرده‌اند که ارزش‌های بنیادی مسلمانان احتمالاً با لیبرال دموکراسی ناسازگار هستند. (هانتینگتون، برخورد تمدن‌ها) برخلاف این ادعا، در موج اول ۱۹۹۹-۲۰۰۱ پیمایش ارزش‌های

جهانی، مسلمانان حمایت شگفت‌انگیز و گسترده‌ای را از دموکراسی ابراز داشتند» (اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹: ۳۴۷).

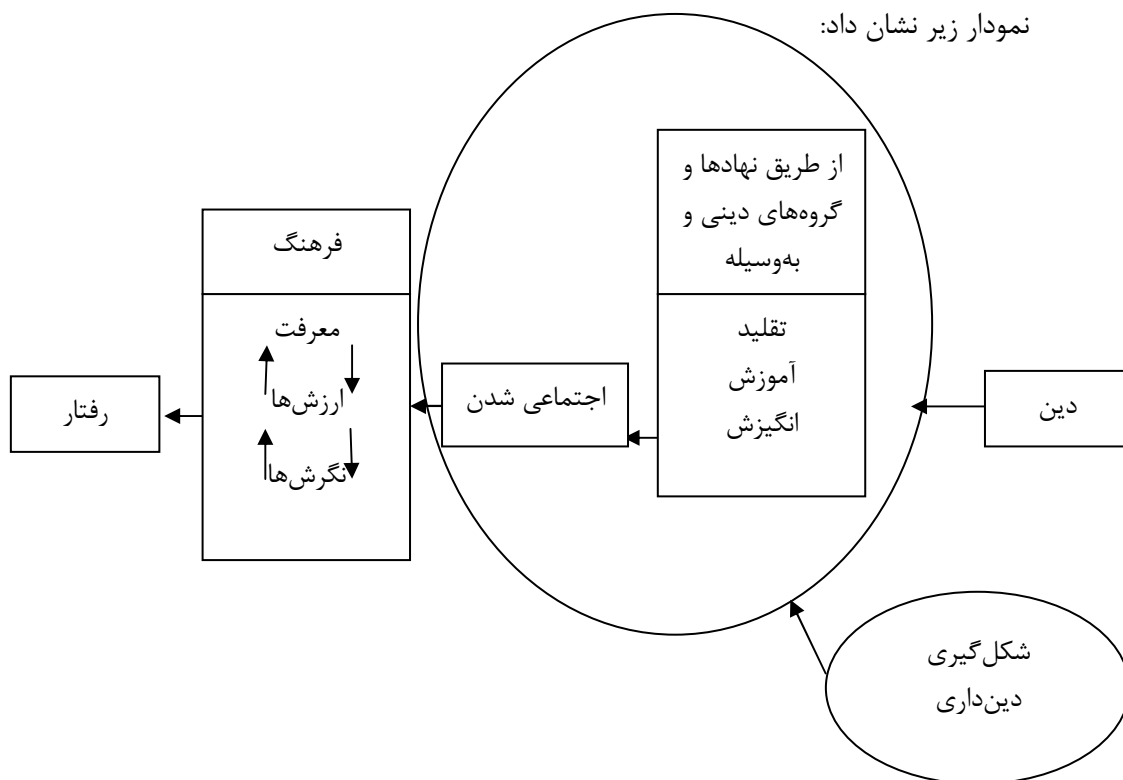
از نظر تسلر (۲۰۰۲) برحسب اینکه از دین چه قرائت و تفسیری شود، دین می‌تواند با دموکراسی سازگار یا ناسازگار شود. وی می‌گوید: «تا آنجا که به دموکراسی مربوط می‌شود، برخی از ناظران، به‌ویژه برخی از ناظران غربی ادعا می‌کنند که اسلام و دموکراسی با هم ناسازگارند. در حالی که دموکراسی نیاز به آزادی، رقابت، تکثرگرایی و تحمل تفاوت را دارد، آنها می‌گویند که اسلام، همنوایی فکری و پذیرش غیر انتقادی اقتدار را تشویق می‌کند. به همان اندازه مهم است که گفته می‌شود اسلام ضد دموکراتیک است، به خاطر اینکه حق حاکمیت را به خدا محول می‌کند، کسی که منبع انحصاری اقتدار سیاسی است و قوانین الهی باید قوانین حاکم بر جامعه مؤمنین باشد. بنابراین در نظر برخی از دانشمندان، اسلام «مجبور است در نهایت در قالب یک دولت تمامیت‌خواه تجسم یابد». تعداد زیادی از دیگر دانشمندان این نظریه را که اسلام در مبارزه برای حکومت پاسخگو دشمن است، رد می‌کنند. آنها ذکر می‌کنند که اسلام استعدادها و جنبه‌های زیادی دارد و ساختن خصوصیات تک‌بعدی از دین بسیار مشکوک به نظر می‌رسد. آنها همچنین گزارش می‌کنند که تنوع قابل ملاحظه‌ای در تفسیرهای مطرح‌شده از قوانین دینی توسط دانشمندان مسلمان و متخصصان الهیات وجود دارد که در میان آنها (تفسیرها)، جلوه‌هایی از پشتیبانی و حمایت از دموکراسی وجود دارد که برخی از آنها را نظریه‌پردازان اسلامی برجسته می‌کنند. در نهایت آنها اصرار می‌ورزند که آزادی، مدارا و نوآوری پیشرفته به خوبی در میان سنت‌های مرتبط با دین نشان داده شده است. بنابراین همگی با اسلام سازگارند. این ارزیابی‌ها از نشست‌های نهادی موجود در مرکز تازه‌تأسیس شده مطالعات اسلام و دموکراسی دریافت می‌شود؛ مرکزی که در سال ۲۰۰۰ از دو کنفرانس بین‌المللی حمایت کرد و در آن دانشمندانی از پنج کشور به دنبال نشان دادن این موضوع بودند که ذات اسلام، ضد دموکراتیک نیست. بیشتر از آن، شرکت‌کنندگان بحث کردند که نیروهای تاریخی و اقتصادها، غیبت حکمرانی دموکراتیک را در بیشتر کشورهای عربی تبیین می‌کند. این ارزیابی‌های رقیب و متنوع نشان می‌دهد که در آیین اسلامی و سنت مسلمانان، هر دو عناصر سازگار و ناسازگار با دموکراسی یافت می‌شود. در نتیجه تأثیر دین تا حد بسیار

زیادی بستگی به این دارد که [دین] چطور و توسط چه کسی تفسیر شود. نه هیچ تفسیر واحد و پذیرفته‌شده‌ای در بسیاری از موضوعات وجود دارد و نه حتی اجماعی برای اینکه چه کسی از اسلام سخن بگوید، هست» (tessler, 2002: 340).

شجاعی زند بین دموکراسی و لیبرالیسم تفاوت قائل است و آموزه‌های موجود در دین اسلام را با دموکراسی سازگارتر می‌داند. از نظر شجاعی زند (۱۳۸۱، ۱۳۸۷، ۱۳۹۱ و ۱۳۹۴) آموزه‌های دینی در اسلام - که بیشتر مبتنی بر متن قرآن است - در شانزده محور (خوش‌بینی به انسان، اختیار و اکتساب، برادری و برابری، دگرخواهی و جمع‌گرایی، فردیت مسئله، شایستگی‌های اکتسابی، مسئولیت‌پذیری، فعالیت‌های مدنی، مبارزه با ظلم و ظالم، ارزشمندی آگاهی، آزاداندیشی و آزادگی، قاعده لاکراه، آموزه‌های موافق، توصیه بر شورا، اجماع، تشخیص عقلا، ملاحظه عرف و مصلحت، حکومت قانون، صلاحیت‌های حاکمان و تفکیک قوا) نشان می‌دهد که برخلاف لیبرالیسم، اسلام با دموکراسی سازگارتر است.

بر مبنای نظریه‌های ارائه‌شده می‌توان تأثیر دین‌داری بر فرهنگ سیاسی را به صورت

نمودار زیر نشان داد:



نوع تحقیق حاضر، توصیفی-تحلیلی و استراتژی اصلی آن مبتنی بر تحقیق اکتشافی است. در این تحقیق، داده‌ها با روش اسنادی گردآوری شده است و یافته‌ها به صورت کیفی تجزیه و تحلیل شده است.

تعریف برخی از مفاهیم اصلی

دین‌داری

دین‌داری، دو هسته مرکزی و پیرامونی دارد. دین‌داری مبتنی بر ابعاد اصلی دین در سطح مرکزی دین‌داری و گونه‌های دیگر از دین‌داری که در مواردی در سطح نگرش‌ها، و طرز تلقی‌ها درباره دین جای می‌گیرند، لایه‌های پیرامونی دین‌داری را شکل می‌دهند. از سوی دیگر می‌توان لایه‌های پیرامونی را ضرورت‌های تاریخی ادیان محسوب کرد که با توجه به این امر، ابعاد جدیدی در دین‌داری، حداقل از مواجهه با پرسش‌های معرفت‌شناسانه رقیبان دین و یا ضرورت‌های تاریخی و توجه به عنصر زمان و مکان اهمیت یافته‌اند و شرایط متنوعی را نسبت به این حالت جدید مطرح ساخته‌اند (میرسندسی، ۱۳۸۳: ۱۲۵-۱۲۶).

هسته مرکزی دین‌داری که مبتنی بر ابعاد اصلی دین است، ناظر به پایبندی یا التزام دینی است که از آن به میزان دین‌داری نیز یاد می‌شود و هسته پیرامونی که در سطح نگرش‌ها و طرز تلقی‌ها درباره دین است، ناظر به گونه‌ها یا انواع دین‌داری است. محققان، نظریه‌پردازان و اندیشمندان، تعاریف متعددی از میزان و نوع دین‌داری ارائه نموده‌اند:

گلاک و استارک (۱۹۶۵ و ۱۹۷۰) برای دین‌داری چهار بُعد اصلی «باور^۱»، «عمل^۲»، «تجربه^۳» و «دانش^۴» را با عنوان «ابعاد عمومی التزام دینی^۵» مطرح کرده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۴۲-۴۳). هیمل فارب (۱۹۷۵) پایبندی دینی را عبارت از میزان تأثیر دین فرد بر علایق، اعتقادات و فعالیت‌های فرد می‌داند (سراج‌زاده و توکلی، ۱۳۸۰: ۱۶۸). شجاعی‌زند دین‌داری را میزان تأثیر و تجلی کم یا زیاد دین در ذهن، روان و رفتار فرد می‌داند که

1. belief
2. practice
3. experience
4. knoweledge
5. General Dimensions of Religious Commitment

دارای ابعاد پنج‌گانه معتقد بودن، مؤمن بودن، اهل عبادت بودن، اخلاقی عمل کردن و متشرع بودن است (شجاعی زند، ۱۳۸۴: ۵۳). در کل می‌توان دین‌داری را «اعتقاد به آموزه‌های دینی، ایمان و دل‌بستگی به آنها، پایبندی به مناسک، احکام، دستورات، آداب عملی (متشرع بودن و عبادت کردن) و تعامل دین‌پسند با دیگران (اخلاقیات)» دانست (میرزایی و معیدفر، ۱۳۹۰: ۶۴).

اما در سطح دوم یعنی سطح نگرش‌ها و طرز تلقی‌ها درباره دین^۱، حجم مطالعات مربوط به بررسی انواع تلقی‌ها و قرائت‌های دینی در جوامع اسلامی بیشتر از کشورهای غربی است؛ زیرا مدرنیته برای اینگونه از کشورها که دین اسلام حضور و نفوذ گسترده‌ای در آنها دارد، امری وارداتی محسوب می‌شود و تقابل اسلام با ایدئولوژی‌های غربی، یکی از زمینه‌های پیدایش این قرائت‌ها و خوانش‌ها و طرز تلقی‌های جدید نسبت به اسلام است (ذوالفقاری، ۱۳۸۹: ۷۱-۷۲).

نوع دین‌داری برحسب ملاک‌های مختلفی (طبقه اجتماعی، شرایط اجتماعی و سیاسی، شغل، ابعاد دین، طرز تلقی از دین و خدا و...) تعریف می‌شود. برای مثال انواع دین‌داری‌های موجود و متصور در یک سنت دینی مشخص، تحت تأثیر اهتمامات متفاوت پیروان به ابعاد مختلف آن دین شکل می‌گیرد. بدین معنا که دین‌دار، تحت تأثیر اوضاع بیرونی و احوال درونی خویش، به برخی از ابعاد دین، تمسک و اهتمام بیشتری نشان می‌دهد و برخی را تا آخرین حد مجاز و حتی فراتر از آن مغفول می‌گذارد و مورد بی‌اعتنایی قرار می‌دهد (شجاعی زند، ۱۳۸۴: ۳۷). به طور خلاصه می‌توان گفت در این تعریف نوع دین‌داری از اهتمام بیش از حد به یک بعد و کوتاهی در سایر ابعاد شکل می‌گیرد.

گونه‌شناسی‌های متعددی از انواع دین‌داری وجود دارد^(۲) که دو گونه‌شناسی سروش و ملکیان به موضوع این تحقیق بسیار نزدیکند. سروش از سه نوع دین‌داری^(۳) بر اساس درک از دین و تأکید بر یک یا دو بعد از دین: ۱- مصلحت‌اندیش (غایت‌اندیش) ۲- معرفت‌اندیش و ۳- تجربت‌اندیش نام می‌برد (سروش، ۱۳۷۸: ۲۲-۲۶). ملکیان سه اسلام را معرفی می‌کند: ۱- متن دین، اسلام ۲: قرائت و فهم از دین (اسلام ۱) و اسلام ۳: مجموع افعال مسلمانان در طول تاریخ که وی برای گونه‌شناسی دین‌داری به اسلام دوم

1. Religious Reading

پرداخته است (ملکیان، ۱۳۷۸: ۱۰-۱۳). ملکیان نوع دین‌داری را بر اساس نوع قرائت از اسلام و رابطه آن با لیبرالیسم بیان می‌کند. وی سه قرائت بنیادگرا، تجددگرا و سنت‌گرا از اسلام را بیان می‌کند که متعاقباً سه نوع دین‌داری بنیادگرا، تجددگرا و سنت‌گرا می‌تواند در پی داشته باشد.

فرهنگ سیاسی

تعاریف متعددی از فرهنگ سیاسی موجود است. لوسین پای می‌گوید: «مفهوم فرهنگ سیاسی بر این فرض استوار است که هر فرد در زمینه تاریخی خویش باید چیزهایی بیاموزد و به درونی کردن معرفت و احساسات مربوط به سیاست در جامعه و مردم خویش اقدام کند» (پای، ۱۳۷۰: ۳۹).

گابریل آلموند (۱۹۵۶)، فرهنگ سیاسی را اینگونه تعریف می‌کند: «هر نظام سیاسی، متضمن یک الگوی خاص از جهت‌گیری به سوی کنش‌های سیاسی است.» این بدان معنی است که در هر نظام سیاسی یک قلمرو ذهنی سامان‌یافته در باب سیاست وجود دارد که به جامعه، ترتیب نهادها و اتکای اجتماع بر افعال فردی معنی می‌دهد. بدین ترتیب مفهوم فرهنگ سیاسی به اینجا منتهی می‌شود که سنت‌های یک جامعه، روح نهادهای عمومی آن، هیجانات و عقل جمعی شهروندی و همچنین سبک و رمزهای عمل رهبران آن، نتایج تصادفی تجربه تاریخی نیستند، بلکه به عنوان جزئی از یک کل معنادار با هم ترکیب و تناسب یافته و یک مجموعه به هم پیوسته و معقول از روابط را به وجود می‌آورند. فرهنگ سیاسی برای فرد، خطوط راهنمای کنترل بر رفتار سیاسی مؤثر و برای اجتماع، ساخت نظام‌یافته‌ای از ارزش‌ها و ملاحظات معقول را فراهم می‌کند (همان: ۳۹).

پای و وربا (۱۹۶۵)، فرهنگ سیاسی را از نظر ماهیت اینگونه تعریف می‌کنند: «شامل نظامی از باورهای تجربی، نشانه‌های بیانی و عاطفی و ارزش‌هاست که موقعیت و وضعیتی را که کنش سیاسی در آن رخ می‌دهد، تعریف می‌کند.» فرهنگ سیاسی شامل آرمان‌های سیاسی و هنجارهای عمل در یک جامعه است. فرهنگ سیاسی محصول تاریخ جمعی یک نظام سیاسی و تاریخ زندگی افرادی است که آن نظام را می‌سازند و به همین دلیل به طور یکسان در حوادث عمومی و تجربه‌های شخصی ریشه دارد. پای در

تعریف دیگری، فرهنگ سیاسی را «فقط شامل آن باورها و احساسات انتقادی و مشترک می‌داند که «الگوهای خاص جهت‌گیری» را شکل داده، به فرایندهای سیاسی، سامان و صورت می‌بخشد. به طور خلاصه فرهنگ سیاسی به فضای سیاسی ساخت و معنا می‌دهد، به همان شکلی که فرهنگ در معنای کلی آن، سازگاری و وحدت را برای حیات اجتماعی به ارمغان می‌آورد» (پای، ۱۳۷۰: ۳۹-۴۰).

نوع‌شناسی فرهنگ سیاسی نیز متنوع است که بسیار گذرا به آن اشاره می‌کنیم: آلموند و وربا از سه گونه فرهنگ سیاسی یاد می‌کنند: فرهنگ سیاسی کوتاه‌بینانه (محدود یا انقیادی)^۱؛ فرهنگ سیاسی ذهنی (تبعی)^۲ و فرهنگ سیاسی مشارکتی^۳ (Almond & Verbal, 1963: 177,211). آلموند و پاوول از دو گونه فرهنگ سیاسی یاد می‌کنند: فرهنگ‌های سیاسی وفاق‌گرا^۴ و منازعه‌گرا^۵ (آلموند و پاوول، ۱۳۷۵: ۲۹-۳۰). از نظر روزنباوم (۱۹۷۵)، چهار گونه فرهنگ سیاسی را می‌توان طبقه‌بندی کرد: ۱- فرهنگ سیاسی غیر دینی ۲- فرهنگ سیاسی همگن ۳- فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک و ۴- فرهنگ سیاسی چندپاره (مهدی‌زاده، ۱۳۸۷: ۵۳-۵۴). فاینر، فرهنگ سیاسی را اینگونه گونه‌شناسی می‌کند: ۱- فرهنگ سیاسی کاملاً توسعه‌یافته ۲- توسعه‌یافته و ۳- سطح پایین (عالم، ۱۳۷۴: ۱۵۳۳).

نسبت اسلام و دموکراسی

در این قسمت تلاش شده تا با رجوع به نظرهای محسن کدیور به عنوان اندیشمندی که شاید بتوان گفت مبین‌ترین نظرها را در این حوزه دارد، به پاسخ سؤال اصلی تحقیق بپردازیم. کدیور (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان «اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری»، قائل بر این است که نوع قرائت از اسلام بر سازگاری یا ناسازگاری آن با دموکراسی مؤثر است. وی دو قرائت سنتی (تاریخی) و نواندیش از اسلام ارائه می‌دهد که به ترتیب با دموکراسی ناسازگار و سازگارند. وی برای دموکراسی سه اصل را در نظر می‌گیرد: ۱- برابری سیاسی همه مردم ۲- حق نظارت عمومی و ۳- تغییرپذیری کلیه

1. Parochial
2. Subjective
3. Participant
4. Consensual
5. Conflictual

قوانین و مقررات با اراده ملی یا امکان تصمیم‌گیری عمومی درباره مقررات و سیاست‌ها (کدیور، ۱۳۸۵: ۴۳ و ۴۹). از نظر وی، اسلام تاریخی یا قرائت سنتی از اسلام، تلقی مسلط در نزد روحانیون مسلمان اهل سنت، جامع الازهر و نزد شیعه، حوزه‌های علمیه نجف و قم، کانون‌های اصلی آموزش اسلام تاریخی هستند. این تلقی از اسلام دارای پنج ویژگی است:

۱. کلیه احکام دینی موجود در کتاب، احکام ثابت، فرازمانی و غیر متغیر هستند. اکثر احکام دینی در سنت نیز همین گونه‌اند. علم فقه دربرگیرنده احکام شرعی مرتبط با عمل مسلمانان است و مهم‌ترین شاخص مسلمانی محسوب می‌شود و فقیهان یعنی عالمان این احکام شرعی ثابت، پاسداران شریعت و سخنگویان اصلی دین هستند.
۲. عقل انسانی از درک همه مقاصد عالی احکام شریعت ناتوان است. جهل انسان نسبت به مصالح اخروی و عدم اشراف او به بسیاری از مصالح دنیوی، باعث می‌شود غایات احکام دینی توسط عقول انسانی قابل دسترسی نباشد. بر این اساس مؤمن موظف است احکام شرعی را متعبدانه بپذیرد، هر چند به مصالح جزئی آن واقف نباشد. به همین دلیل هیچ‌یک از احکام دینی با استدلال عقلی قابل تخطئه یا تغییر نیست، همچنان که حکم شرعی نیز با این شیوه قابل اثبات نخواهد بود.
۳. هر چند مردم در آخرت مطلقاً با هم برابرند و جز با تقوی ارزیابی نمی‌شوند، در دنیا عدالت به معنای تساوی نیست. بنابراین هر چند نژاد و رنگ باعث تبعیض یا تفاوت حقوقی نمی‌شود، جنسیت، دین و حریت (و بردگی) شرعاً باعث تفاوت حقوقی است. به همین دلیل زنان از بسیاری از حقوق مردان برخوردار نیستند، غیر مسلمانان از بسیاری از حقوق مسلمانان بی‌بهره‌اند و عبید و اماء از اکثر حقوق احرار محرومند. به علاوه در حوزه عمومی، فقیهان نسبت به عوام از امتیاز حقوقی برخوردارند. این نابرابری‌های حقوقی، ذاتی شریعت اسلام و غیر قابل تغییر است.
۴. هر چند هیچ مسلمانی را نمی‌توان با اکراه و اجبار و فشار به خروج از اسلام

و اداری کرد و هیچ غیر مسلمانی را نمی‌توان با زور مسلمان کرد، مسلمانان مجاز به تغییر دین خود نیستند و ارتداد مجازات دارد. پیش‌بینی مجازات بر ترک برخی اعمال دینی و عدم جواز تبلیغ دیگر ادیان در بین مسلمانان و... حکایت از نادرستی آزادی دینی دارد. همچنان که آزادی عقیده و آزادی بیان نیز به همین مشکلات مبتلا هستند.

۵. وظایف شرعی مهمی از قبیل امر به معروف و نهی از منکر و نیز جهاد، حکایت از وجوب مسئولیت اجتماعی و حرمت بی‌تفاوتی نسبت به عملکرد دیگران دارد. این تعهد دینی، مسلمانان را موظف می‌کند برای سالم‌سازی جامعه، بلکه جهان اقدام کنند. بی‌شک اقدامات مسالمت‌آمیز فرهنگی و تبلیغی تقدم دارند، اما اگر اصلاح دیگران با اقدامات فرهنگی و تذکرات زبانی میسر نشد، عکس‌العمل مناسب فیزیکی و دست‌یازیدن به خشونت (البته در چارچوب شریعت و با صلاح‌دید حاکم شرع) مجاز خواهد بود. در انجام آنچه به رضایت خداوند بر آن یقین داریم و شرعاً واجب است، تحصیل رضایت مردم لازم نیست (کدیور، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۴).

از نظر وی، در مقابل در سده اخیر شاهد رشد برداشتی تازه از اسلام هستیم. صاحبان این تلقی اغلب با یکی از دو عنوان نواندیشان مسلمان یا روشن‌فکران دینی شناخته می‌شوند و پایگاه اصلی آنها دانشگاه‌هاست. اهم ویژگی‌های اسلام نواندیشانه به شرح ذیل است:

۱. همه آحاد جامعه و تک‌تک افراد مردم بدون هیچ‌گونه تبعیض دینی، جنسی، نژادی، اعتقادی و... در تعیین سرنوشت سیاسی خود و در سامان حوزه عمومی و حیات اجتماعی، از حقوق یکسان و برابر برخوردارند. بر این اساس بین مذاهب مختلف اسلامی، بین مسلمانان و غیر مسلمانان، بین زنان و مردان چه از حیث انتخاب کردن و ذی‌حق بودن در حوزه عمومی و چه از حیث انتخاب شدن، هیچ تفاوتی نیست. همچنان که در حوزه عمومی، عالمان دینی (اعم از فقیهان و حکیمان و مجتهدان چه برسد به روحانیان) از هیچ امتیاز و حقوق ویژه‌ای برخوردار نیستند.

۲. همه مردم در انتخاب دین، مذهب و عقیده آزادند. نمی‌توان هیچ‌کس را با اکراه و اجبار و فشار به پذیرش دین یا عقیده‌ای خاص واداشت. آزادی مذهبی و اعتقادی، نه یک حق ابتدایی و یک‌بارمصرف، بلکه حقی استمراری است. بر همین منوال مردم در ترک دین و مذهب و عقیده نیز آزادند، یعنی آزادی تغییر دین و مذهب و عقیده یا آزادی خروج از یک دین یا یک عقیده (که از آن به ارتداد تعبیر می‌شود). مردم در فعل و ترک اعمال دینی نیز آزادند. هیچ‌کس را نمی‌توان بر فعل یا ترک فعل عملی دینی - از آن حیث که دینی است - مجبور یا مجازات کرد. واضح است که حق آزادی دنیوی با رجحان واقعی و الزام اخروی منافاتی ندارد، همچنان که آزادی عمل دینی با الزام اجتماعی برخاسته از یک قانون عادلانه و دموکراتیک نیز تضادی ندارد.
۳. اعمال مسئولیت اجتماعی و تعهد دینی و هرگونه تصرف و دخالت در زیست جهان دیگری، تنها با رضایت دیگران ممکن است. هر نوع اعمال زور و خشونت به‌ویژه در امور دینی مردود و ممنوع است. تبلیغ دین و وظیفه امر به معروف و نهی از منکر به معنای قانع کردن دیگران به برتری راه‌حل دینی بر راه‌حل‌های غیر دینی و آماده کردن زمینه برای گزینش آزادانه دین و تعالیم دینی است؛ یعنی شرکت در یک رقابت آزاد و عادلانه با دیگر ادیان، مذاهب و مکاتب، تبلیغ دین یعنی اثبات مزیت نسبی دین نسبت به راه‌حل‌های رقیب و مشابه.
۴. همه گزاره‌های دینی هرچند برای مؤمنان محترمند، قابل گفت‌وگو، نقد و سؤال هستند و دینی بودن، آنها را زیر خط قرمز قرار نمی‌دهند. کشیدن هاله قداست در اطراف باورهای دینی باعث تقویت آنها نمی‌شود، بلکه به ضعیف نگاه داشتن آنها می‌انجامد. از بحث و گفت‌وگو درباره باورهای دینی استقبال می‌کنند و معتقدند تا زمانی که در یک گفت‌وگوی عمومی، توجیه لازم برای پذیرش گزاره‌های دینی ارائه نشده و به جو غالب تبدیل نشده‌اند، الزام قانونی آنها نادرست است. هیچ گزاره عقل‌ستیزی (معارض با حکم عقل) در میان احکام دینی پذیرفته نیست. البته این به آن معنی نیست که همه گزاره‌های دینی باید عقل‌پذیر و معقول باشند، زیرا برخی از گزاره‌های دینی عقل‌گریز یا فراتر از طور [طریقه] عقل هستند.

۵. در متن تعالیم اسلام اعم از متن کتاب و سنت پیامبر، در کنار اصول ثابت جاودانی فرازمانی و فرامکانی، احکام موقت، متغیر و زمانمند هم موجود است. این احکام با رعایت شرایط زمانی مکانی عصر نزول وضع شده‌اند و با منتفی شدن آن شرایط، اعتبار آنها نیز به پایان می‌رسد. همه احکام دین در صدر اسلام و در عصر نزول عادلانه، عقلایی (قابل گفت‌وگوی خردمندان) و برتر از راه‌حل‌های رقیب بوده‌اند. امروز نیز هر آنچه به عنوان تعالیم اسلامی معرفی می‌شود، باید همان سه ضابطه را داشته باشد؛ یعنی به فهم انسان امروز، عادلانه، عقلایی (قابل گفت‌وگوی خردمندان) و برتر از راه‌حل‌های رقیب باشد. هر حکمی که از برآوردن این ضوابط سه‌گانه عاجز باشد، نشان از موقتی بودن، نسخ شدن و به پایان آمدن زمان اعتبار دینی‌اش دارد. اجتهاد بصیر یعنی دفاع دائمی از احکام ثابت جاودانه و قلمداد نکردن همه احکام به مثابه احکام دائمی و جاودانه است.

۶. اسلام در قالب احکام ثابت و فرازمانی به اموری پرداخته است که راه بردن به آنها برای غالب آدمیان در اغلب زمان‌ها دشوار بوده است، اما اموری که با خرد جمعی و تجربه انسانی قابل دسترسی است، به خود مردم واگذار شده است. بر این اساس اسلام، قرآن و سنت پیامبر در مقام بیان ضوابط علوم تجربی یا علوم انسانی، تبیین نظام‌های سیاسی، اقتصادی یا اجتماعی نبوده‌اند. هر چند اسلام با اتخاذ هر راه و روش سیاسی، اقتصادی و اجتماعی سازگار نیست، آشکارا از ارائه یک سیستم خاص سیاسی یا اقتصادی یا مدیریتی برای همه زمان‌ها و مکان‌ها نیز سر باز زده و تنها به ارائه برخی کلیات و اصول عام اکتفا کرده است که معنای آن، میدان دادن به تجربه انسانی، خرد جمعی بشری و ابتکارات متناسب با شرایط متفاوت زمانی و مکانی است. بر این اساس هر چند اسلام با تفرعن و استبداد و یکه‌سالاری^۱ ناسازگار است، استخراج و استنباط دموکراسی نیز از آن مسیر نیست؛ هر چند می‌توان با توجه به تعالیمی از قبیل اصل شورا، اصل عدم ولایت، قاعده سلطنت مردم بر جان و مال و

1. Autocracy

سرنوشت خود و قاعده عدم جواز حکومت بر مردم بدون رضایت آنها، به سازگاری گوهر اسلام با دموکراسی قائل شد (کدیور، ۱۳۸۵: ۴۴).

کدیور پس از مطالعه موردی اصول سه‌گانه دموکراسی با دو قرائت سنتی و نواندیش اسلامی، نتیجه ارزیابی سازگاری اسلام و دموکراسی را به شرح زیر جمع‌بندی می‌کند:

الف) اسلام سنتی و تاریخی در موارد زیر با دموکراسی ناسازگار است:

۱. در اصل نظرهای همگانی در سه نکته عدم پیش‌بینی نهاد نظارت مردمی بر حکومت، تقلیل نظارت همگانی به نظارت عمومی مسلمانان و عدم جواز ورود زنان در نظارت بر مناصبی که شرعاً از به عهده گرفتن آن محرومند.
۲. در اصل برابری سیاسی در چهار محور تبعیض مذهبی، تبعیض جنسیتی، تبعیض بردگی و تبعیض فقهی.
۳. در اصل امکان تصمیم‌گیری عمومی درباره مقررات و سیاست‌ها در تمامی موارد یا حداقل در حوزه احکام شرعی الزامی.

ب) اسلام نواندیش در اصول سه‌گانه با دموکراسی سازگار است (همان: ۴۹).

محسن کدیور در «نظریه‌های دولت در فقه شیعه» از شش نظریه درباره حاکمیت در فقه شیعه نام برده است که به تفصیل در مقاله خود شرح داده است. وی می‌گوید: «نظریه‌های دولت به اصطلاح رایج سیاسی در اندیشه شیعه حاصل استنباط فقه‌های سده اخیر است. مجموعاً شش نظریه درباره دولت در فقه شیعه به چشم می‌خورد. این نظریه‌ها را می‌توان بر اساس منبع مشروعیت به دو دسته مشروعیت الهی و مشروعیت مردمی تقسیم کرد. نظریه‌های دسته دوم نیز بر اساس شرط فقاقت حاکم به دو گروه تقسیم می‌شود. «ولایت انتصابی مطلقه فقیه» و «ولایت انتصابی مقیده فقیه» از نظریه‌های دسته اول هستند. بر مبنای مشروعیت مردمی که اساس آن بر جمع بین حکم الهی و حق مردم استوار است، فقهای شیعه چهار نظریه «مشروطه شرعیه»، «نظارت مرجع و خلافت مردم»، «ولایت انتخابی فقیه» و «حکومت انتخابی مبتنی بر قوانین اسلامی» را عرضه کرده‌اند. پس از گزارش توصیفی هر یک از نظریه‌ها یادشده، مهم‌ترین آنها یعنی ولایت انتصابی مطلقه فقیه و ولایت انتخابی فقیه با یکدیگر مقایسه شده است. این دو نظریه بیش از دوازده نقطه مشترک دارد و در چهارده محور نیز باهم

متفاوتند. محورهای اختلاف عبارتند از: مشروعیت سیاسی، مشروعیت فقهی، نقش و رأی مردم، جمهوریت، بیعت، نصب و عزل، قانون اساسی، نظارت‌پذیری، اطلاق و تقیید اختیارات، مدت زمامداری، وحدت و تعدد، مصلحت نظام، آزادی‌ها و قابلیت اداره جامعه مدنی» (کدیور، ۱۳۷۳: ۱).

بنابراین می‌توان گفت که برداشت‌های دین‌داران از مفروضات کلامی، فقهی و اخلاقی دین در نوع فرهنگ سیاسی جامعه دینی تأثیر می‌گذارد و هرگونه برداشتی پذیرای هر نوع فرهنگی نیست. بدین‌سان می‌توان گفت فرهنگ اقتدارگرایانه حاکم بر جامعه اسلامی در طول چندین قرن مبتنی بر قرائت خاصی از این مبانی بوده است که عمدتاً در دوره میانه صورت پذیرفت. تحقق شاخص‌های فرهنگ سیاسی مشارکتی مستلزم کنار گذاردن التزام به شریعت اسلامی نبود، بلکه با تفسیرهای خاصی از مبانی دینی سازگار است. شاخص عمده‌ای که در تعیین میزان سازگاری دخالت دارد، خردباوری و عقل‌گرایی بوده، با توجه به جایگاه عقل و خرد در منابع اسلامی، تحقق آن امکان‌پذیر است (میرموسوی، ۱۳۷۵: ۱۱۰).

نظریه‌های متعدد و متنوع در موضوعات مختلف دینی نشان از امکان خوانش‌ها و فهم‌های متفاوت از اسلام است که از نظر منطقی هر فهم و قرائتی هم الزامات و پیامدهای خاص خود را دارد. فهم‌های مختلف از دین منجر به شکل‌گیری ارزش‌ها، علایق و تصورات ذهنی افراد شده و در مرحله بعد این ارزش‌ها و اعتقادات درونی شده می‌تواند راهنمای عمل افراد در حوزه‌های مختلف از جمله حوزه سیاست شود.

بحث و نتیجه‌گیری (ارائه مدل تبیینی)

سؤال این تحقیق در نتیجه تناقضات موجود در نتایج تحقیقات در این زمینه و نیز غافل شدن تحقیقات از تأثیر نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی بر رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی نشأت گرفت. در گونه‌شناسی دین‌داری، انواع دین‌داری سرورش بر اساس نوع درک از دین تعیین شد. از نظر وی، «درک استبدادی از دین» منجر به دین‌داری عامیانه می‌شود. ملکیان سه قرائت بنیادگرا، تجددگرا و سنت‌گرا از اسلام را بیان می‌کند. وی از اسلام ۱ (متن دین)، اسلام ۲ (قرائت و فهم از دین (اسلام

اول)) و اسلام ۳ (مجموع افعال مسلمانان در طول تاریخ) سخن به میان می‌آورد، اما در مقاله خود فقط به اسلام ۲ پرداخته که در واقع قرائت‌های و روایت‌هایی است که عالمان دینی از اسلام ۱ داشته و عرضه کرده‌اند.

ملکیان و سروش در نهایت انواع دین‌داری خود را بر اساس پایبندی به ابعاد معرفی می‌کنند؛ اما اینکه کیفیت پایبندی چگونه است، بررسی نشده است. نوع‌شناسی دین‌داری و فرهنگ سیاسی مورد نظر در این تحقیق بر اساس نوع فهم از دین‌داری و فرهنگ سیاسی و کیفیت پایبندی بر آنهاست که در نوع‌شناسی‌های مختلف، اشاره‌ای به آن نشده است، البته در دین‌داری، گونه‌شناسی‌های سروش و ملکیان، شباهت نزدیکی به آن دارند. بر اساس یافته‌های تحقیق که با رجوع به نظرها و تحقیقات این حوزه حاصل شد، سؤال تحقیق پاسخ داده می‌شود و مدعای این مقاله مورد اثبات واقع می‌گردد.

در بین اندیشمندان ایرانی شاید بتوان گفت گویاترین نظرها در این حوزه که کاملاً به موضوع این تحقیق نزدیک است، متعلق به محسن کدیور است که سازگاری یا ناسازگاری با دموکراسی را به نوع قرائت از اسلام مرتبط دانسته است. وی سه شاخص اصلی برابری، حق نظارت همگانی و تغییرات قوانین با تصمیم‌گیری عمومی را از اصول دموکراسی دانسته که با مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی دموکراتیک (۱- مدارای (تساهل) سیاسی ۲- برابری ۳- آزادی ۴- اعتماد سیاسی ۵- مشارکت^(۴)) (Almond and Verbal; 1963; Diamond 1994; Barrie, 1997; Grant, 1998; Sills, 1972 و اینگلهارت، ۱۳۷۳ و اینگلهارت و ولزل، ۱۳۸۹) کاملاً سازگارند.

وی دو قرائت سنتی- تاریخی و نواندیشانه از اسلام را برمی‌شمرد. از نظر وی، قرائت یا فهم سنتی- تاریخی از اسلام با ویژگی‌های فرازمانی، ثابت و غیر متغیر بودن احکام دینی، ناتوانی عقل انسان از درک همه مقاصد عالی احکام شریعت، تفاوت شرعی و حقوقی افراد از نظر جنسیت، دین و حریت (و بردگی)، مجاز نبودن به تغییر دین و یا عدم آزادی دینی، در موضوع امر به معروف و نهی از منکر، انجام آنچه به رضایت خداوند بر آن یقین داریم و شرعاً واجب است، تحصیل رضایت مردم لازم نیست و دست یازیدن به اقدامات فیزیکی مانعی ندارد، با سه اصل دموکراسی سازگار نیست و در مقابل متون و روایات دینی را می‌توان نواندیشانه هم فهم کرد که ویژگی‌های آن مخالف ویژگی‌های اسلام سنتی- تاریخی است و البته سازگار با اصول دموکراسی. بنابراین

می‌توان نتیجه گرفت که قرائت سنتی - تاریخی یا قرائت نواندیشانه به ترتیب عمل یا دین‌داری سنتی - تاریخی و نواندیشانه را نتیجه می‌دهند که خود می‌توانند فرهنگ سیاسی مقتضی و متناسب با خود را حاصل کنند.

بنابراین از یافته‌های این تحقیق می‌توان این نتیجه را گرفت که در جامعه ایران که جامعه‌ای دینی است، دین و به تبع آن دین‌داری از متغیرهای اساسی در تعیین فرهنگ سیاسی افراد است. اما آنچه این رابطه را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نوع قرائت و فهم از دین و فرهنگ سیاسی است، به گونه‌ای که قرائت‌های مشابه از دین و فرهنگ سیاسی منجر به ایجاد رابطه مثبت میان دین‌داری و فرهنگ سیاسی شده و قرائت‌های نامشابه منجر به رابطه منفی میان دین‌داری و فرهنگ سیاسی می‌شود. به عبارت دیگر می‌توان گفت همان‌طور که نوع دین‌داری افراد بر اساس نوع قرائت (فهم) از دین می‌تواند سختگیرانه، معتدل و تساهل‌گرایانه باشد، فرهنگ سیاسی افراد را نیز بر اساس همان ملاک می‌توان به فرهنگ سیاسی سختگیرانه، معتدل و تساهل‌گرا تقسیم‌بندی کرد و نوع قرائت از دین (و به تبع آن دین‌داری) و فرهنگ سیاسی که خود انواع دین‌داری و فرهنگ سیاسی را منجر می‌شوند، بر نوع همبستگی این دو تأثیر دارد. پس قرائت‌های مشابه (سختگیرانه، معتدل و تساهل‌گرا) از فرهنگ سیاسی و دین (و دین‌داری) منجر به همبستگی مثبت و قرائت‌های ناهمسان باعث همبستگی منفی می‌گردد که می‌تواند در قالب مدل زیر ارائه داد:

مدل سنجش رابطه دین‌داری و فرهنگ سیاسی بر حسب نوع قرائت و فهم^(۵)

دین‌داری / فرهنگ سیاسی	سختگیرانه	معتدل	تساهل‌گرا
سختگیرانه	+	-	-
معتدل	-	+	-
تساهل‌گرا	-	-	+

در تبیین روابط علی میان نوع دین‌داری بر اساس نوع فهم و قرائت از دین و نوع فرهنگ سیاسی بر اساس فهم و قرائت از فرهنگ سیاسی در سطح فردی و خرد، در گام اول برای فهم نوع دین‌داری فرد باید به چگونگی درک خداوند توسط او پی برد و در گام

دوم به نتایج عملی این درک و فهم که در دین‌داری وی متجلی می‌شود توجه نمود. در گام اول، فرد از خداوند چه درکی دارد و در نظرش خداوند چگونه جلوه‌نمایی می‌کند؟ آیا با تعبیر معروف عرفان جمالیه و عرفان جلالیه، خداوند را به صورت تساهل‌گرایانه، تماماً در صفات جمالیه و ثبوتی (ناظر به رضا، لطف و رحمت) می‌بیند و رویکردش به خداوند تماماً رجا (امید) است و یا اینکه برعکس درکش از خداوند، سختگیرانه است و خداوند برای او در صفات جلالیه و سلبی (ناظر به قهر، غضب، عزت و عظمت) خلاصه شده و بنابراین رویکردش به خدا تماماً خوف (ترس و بیم) است؟ به عبارت دیگر خداوند برایش خدای مهربانی‌های بی‌حد و مرز است و یا خداوند عقوبت‌گر و مجازات‌گراست؟ البته درک میانه که مورد تأیید متن دین هم هست، وجود دارد و نتیجه آن، توصیه به اتخاذ درکی معتدل و در نتیجه حالتی میانه است که بین خوف و رجا بودن را ایجاد می‌نماید. پس از اینکه درک افراد از خداوند شکل بگیرد، افراد بر اساس همان ذهنیات و تفکراتشان، اعمال دینی و عبادی خود را شکل می‌دهند. کسی که خداوند را بیشتر در مهربانی بی‌حد و مرز خلاصه می‌کند، بنابراین چشم‌بخشش به خداوند داشته و این انتظار او را از انجام واجب‌ترین اعمال عبادی خود مثل نماز باز می‌دارد؛ چون به اعتقاد وی، خداوند او را حتماً مورد بخشش قرار می‌دهد و نیازی به انجام اعمال دینی نیست و با کوتاهی‌های مکرر هم می‌شود اعمال دینی را انجام داد. برعکس کسی که خداوند را بیشتر قهار و عقوبت‌گر می‌داند، بر اساس همان درک و فهم، اعمال دینی و عبادی خود را سختگیرانه شکل می‌دهد؛ چون در نظرش خداوند، گذشت ندارد و کوتاهی در دین‌داری را مسلماً عقوبت می‌نماید. بر همین منوال کسی که درک معتدلی از خداوند دارد و در خداوند هر دو صفات مهربانی و قاهر بودن را می‌بیند و بین خوف و رجا قرار گرفته، اعمال عبادی و دینداری‌اش را به شکل معتدلی سامان می‌دهد.

همین استدلال در فهم از فرهنگ سیاسی وجود دارد. البته باید توجه کرد که بر اساس نظریه جامعه‌پذیری سیاسی و دین و دموکراسی، آموزه‌ها و اعتقادات دینی به عنوان منبعی برای شکل‌گیری ارزش‌ها و اعتقادات و تصورات ذهنی و در نهایت اعمال افراد عمل می‌کند. بنابراین فرهنگ سیاسی افراد را که بخشی از ارزش‌ها و اعتقادات و رفتارهای آدمی است را همان‌طور که پیشتر گفته شد، می‌تواند تحت تأثیر قرار دهد و ارتباط معنی‌داری را بین آنها برقرار نماید.

به عنوان سخن پایانی باید گفت بر اساس این مدل، پیش از سنجش رابطه دین‌داری با فرهنگ سیاسی باید مشخص کرد منظور از دین‌داری و فرهنگ سیاسی کدام نوع دین‌داری و کدام نوع فرهنگ سیاسی است. برای مثال اگر فردی که دین‌داری سختگیرانه دارد و در ابعاد مختلف دین‌داری (اعتقادات، عبادیات، شرعیات و اخلاقیات)^(۶) افراط می‌کند، مشخصاً این نوع دین‌داری اثر مثبتی را بر فرهنگ سیاسی سختگیرانه دارد و افرادی که این نوع فرهنگ سیاسی را دارند، در ابعاد مختلف آن (آزادی، برابری، اعتماد و مشارکت و تساهل) همچون دینداریشان افراط می‌کنند. مسلماً اینگونه دین‌داران، فرهنگ سیاسی معتدل و تساهل‌گرا را برنمی‌تابند و نوع فرهنگ سیاسی معتدل و تساهل‌گرا در اینگونه دین‌داران کم و یا اصلاً وجود نخواهد داشت؛ چون همان‌طور که گفته شد بر اساس نظریه‌های جامعه‌پذیری سیاسی، نوع دین‌داری افراد منجر به شکل‌گیری ارزش‌ها، معرفت‌ها و نگرش‌هایی در افراد می‌شود که آنها نیز به نوبه خود بر فرهنگ افراد از جمله فرهنگ سیاسی‌شان تأثیر می‌گذارند.

پی‌نوشت

۱. برای مطالعه بیشتر ر.ک: بوش، ۱۹۹۸؛ ویچسلاو کارپوو، ۱۹۹۹؛ قریب، ۱۳۸۲؛ احمدی، ۱۳۸۷ و رئیسی عیسی‌آبادی، ۱۳۹۰.
۲. برای آگاهی از گونه‌شناسی‌های مختلف از دین‌داری ر.ک: میرسندسی (۱۳۸۳).
۳. البته سروش از واژه دین‌ورزی استفاده کرده است.
۴. بر اساس پیشینه نظری مطالعات مربوط به فرهنگ سیاسی، بیشترین تأکید بر این ابعاد از فرهنگ سیاسی شده است و همچنین پرکاربردترین ابعاد از فرهنگ سیاسی هستند که نشان از میزان بالای توافق درباره ابعاد فرهنگ سیاسی در بین محققان است.
۵. مدل یادشده را نویسندگان در بین مردم شهر تهران نیز به شکل پیمایشی مورد محک تجربی قرار دادند که نتایج حاکی از تأیید مدل است.
۶. این ابعاد بر اساس مدل شجاعی زند است. برای مطالعه بیشتر ر.ک: شجاعی زند، ۱۳۸۴.

منابع

- احمدی، یعقوب (۱۳۸۷) میزان دموکراتیزاسیون فرهنگ سیاسی در میان شهروندان سنندجی و عوامل مؤثر بر آن، پایان نامه دکتری رشته جامعه‌شناسی به راهنمایی وحید قاسمی و بهجت یزدخواستی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان.
- افشانی، سید علیرضا (۱۳۸۰) بررسی چگونگی تساهل سیاسی در تشکلهای دانشجویی، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی به راهنمایی محمد حسین پناهی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی.
- آگبرن، ویلیام ومی یر نیمکف (۱۳۴۵) زمینه جامعه‌شناسی، اقتباس از ا.ح. آریانپور، چاپ دوم، تهران، دهخدا.
- آلموند، گابریل و بینگهام پاول جونور (۱۳۷۵) «جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی»، ترجمه علیرضا طیب، مجله اطلاعات سیاسی-اقتصادی، شماره ۱۱۳ و ۱۱۴، بهمن و اسفند، صص ۲۲-۳۱.
- اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳) تحول فرهنگی در جامعه صنعتی پیشرفته، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر.
- اینگلهارت، رونالد و پیپا نوریس (۱۳۸۷) مقدس و عرفی، دین و سیاست در جهان، کندوکاوی در جوامع مذهبی و غیر مذهبی جهان، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر.
- اینگلهارت، رونالد و کریستین ولزل (۱۳۸۹) نوسازی، تغییر فرهنگی و دموکراسی، ترجمه یعقوب احمدی، تهران، کویر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۰) موانع توسعه سیاسی در ایران، تهران، گام نو.
- (۱۳۸۱) دیباچه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی ایران، دوره جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- بیات‌ریزی، رضا (۱۳۷۹) بررسی عوامل مؤثر بر فرهنگ سیاسی دانشجویان دانشگاه تهران، پایان نامه کارشناسی ارشد رشته جامعه‌شناسی به راهنمایی محمد تقی ایمان، دانشکده اقتصاد، مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه شیراز.
- پای، لوسین (۱۳۷۰) «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، ترجمه مجید محمدی، نامه فرهنگ، شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان، صص ۳۷-۴۷.
- جهانگیری، جهانگیر و فاطمه ابوترابی زارچی (۱۳۹۱) «بررسی تأثیر میزان استفاده از رسانه‌های جمعی بر مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی دانشجویان (مطالعه موردی: دانشگاه شیراز)»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال هفتم، شماره ۴، پاییز، صص ۸۹-۱۲۲.
- حق خواه، مژگان (۱۳۸۵) بررسی فرهنگ سیاسی دموکراتیک و عوامل مؤثر بر آن در دانشگاه تربیت معلم تهران در سال تحصیلی ۱۳۸۴-۱۳۸۵، پایان نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی به راهنمایی مسعود گلچین، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم.
- ذوالفقاری، ابوالفضل (۱۳۸۹) «رابطه میزان دین‌داری (التزام دینی) با نوع دین‌داری»، فصلنامه علوم

- اجتماعی (دانشگاه علامه طباطبائی)، شماره ۴۹، تابستان، صص ۶۷-۱۰۴.
- راش، مایکل (۱۳۹۱) جامعه و سیاست، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه منوچهر صبوری، چاپ یازدهم، تهران، سمت.
- رئیس‌ی عیسی‌آبادی، شهاب (۱۳۹۰) بررسی تأثیر دین‌داری بر فرهنگ سیاسی (مطالعه موردی: مردم شهر فارس)، پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد رشته جامعه‌شناسی به راهنمایی نادر رازقی، دانشکده علوم انسانی و اجتماعی، دانشگاه مازندران.
- سراج‌زاده، سید حسین و مهناز توکلی (۱۳۸۰) «بررسی تعریف عملیاتی دین‌داری در پژوهش‌های اجتماعی»، فصلنامه نامه پژوهش، سال پنجم، شماره ۲۰ و ۲۱، صص ۱۵۹-۱۸۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸) «اصناف دین‌ورزی»، کیان، شماره ۵۰، صص ۲۲-۲۶.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۰) عقلانیت و آینده توسعه یافتگی ایران؛ تهران، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶) فرهنگ سیاسی ایران؛ تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی. شایگان، فریبا (۱۳۸۶) بررسی رابطه دینداری و اعتماد سیاسی؛ رساله دکتری رشته جامعه‌شناسی به راهنمایی محمد حسین پناهی، دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۴) «مدلی برای سنجش دینداری در ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ۶، ش. ۱، صص ۳۴-۶۶.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۱) عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی؛ تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۸۷) «نقش روشنفکری دینی در عرفی‌شدن، منع یا تسهیل»؛ فصلنامه راهبرد فرهنگ، س. ۱، ش. ۴، صص ۷-۲۲.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۱) «مصادر دینی آزادی و عدالت»؛ چهارمین نشست اندیشه‌های راهبردی-آزادی؛ تهران، دبیرخانه نشست اندیشه‌های راهبردی، صص ۲۳۳-۱۹۹.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۴) دین در زمانه و زمینه مدرن؛ تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- عالم، عبدالرحمان (۱۳۷۴) فهم فرهنگ سیاسی؛ سیاست خارجی، سال نهم، ش. ۴، زمستان، صص ۱۵۳۶-۱۵۱۳.
- فرزانه‌فر، حسین (۱۳۸۳ ب) «تساهل و مدارا در اندیشه‌های سیاسی اسلام»؛ مجله مطالعات اسلامی؛ دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه بیرجند، ش. ۶۳، ۱۵۵-۱۸۵.
- قریب، حسین (۱۳۸۲) «مرزهای تساهل و مدارا در اندیشه سیاسی اسلام، همایش خورشید شهادت»؛ مجموعه مقالات هشتمین همایش بررسی ابعاد زندگانی امام حسین(ع)؛ تهران، دانشگاه امام حسین(ع)، ۲۵۱-۲۸۶.

- کدیور، محسن (۱۳۷۳) نظریه های دولت در فقه شیعه؛ راهبرد، ش ۴، صص ۱-۴۱.
- کدیور، محسن (۱۳۸۵) اسلام و دموکراسی، سازگاری یا ناسازگاری؛ آیین؛ اردیبهشت، ش ۳، صص ۴۳-۴۹.
- کوئن، بروس (۱۳۸۱) مبانی جامعه‌شناسی؛ ترجمه غلامعباس توسلی و رضا فاضل، چ ۱۳، تهران، سمت.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴) جامعه‌شناسی؛ ترجمه منوچهر صبوری؛ چ ۱۵، تهران، نی.
- لیپست، سیمور مارتین (۱۳۸۳) دایره المعارف دموکراسی؛ سرپرستان مترجم کامران فانی، نور... مرادی، ویراستاران محبوبه مهاجر، فریبرز مجیدی؛ تهران، وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸) سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم؛ کیان، ش ۴۸، صص ۱۰-۱۳.
- مهدی‌زاده، مهران (۱۳۸۷) بررسی میزان مشارکت انتخاباتی شهروندان استان کردستان در انتخابات ریاست جمهوری؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی به راهنمایی علی ساعی، دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- میرزائی، مهدی و سعید معیدفر (۱۳۹۰) مطالعه مقایسه‌ای دو الگوی دینداری و محک تجربی الگوی برتر؛ معرفت در دانشگاه اسلامی، زمستان، سری ۴۹، سال ۱۵، ش ۴، ۶۲-۸۷.
- میرسندسی، سید محمد (۱۳۸۳) مطالعه میزان و انواع دینداری دانشجویان؛ رساله دکتری جامعه‌شناسی به راهنمایی علی محمد حاضری؛ دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس.
- میرموسوی، سید علی (۱۳۷۵) مبانی دینی و فرهنگ سیاسی مشارکتی؛ نقد و نظر، تابستان و پاییز، ش ۷ و ۸، ۸۶-۱۱۱.
- نیک‌گهر، عبدالحسین (۱۳۷۳) مبانی جامعه‌شناسی؛ چ ۴، تهران، رایزن.

- Almond Gabriel A. and Sidney Verbal (1963) *Civil Culture*; Princeton, Princeton University Press.
- Almond, G.A (1956) "comparative political systems"; *Journal of politics*; 18. no. 3, Aug, pp. 391-409. <https://doi.org/10.2307/2127255>.
- Barrie, Oxford, et al (1997) *Politics; An introduction*, Rutledge, London, New York.
- Busch, Beverly.G (1998) *Faith, Truth, and Tolerance, Religion and Political Tolerance in the United States*; dissertation for the Degree Doctor of Philosophy (political science); University of Nebraska, Supervisor, Prof. Dr.Elizabeth A. Theiss Morse., Lincoln.
- Diamond, Larry (1994) *Political Culture and Democracy in developing country*; united state, Ivne publishers inc.
- Eisenstein.A, Marie (2006) "Rethinking the Relationship between Religion and Political Tolerance in the US"; *Polit Behav* ; 28:327-348.

- Glock, Charles Y. & Rodney Stark (1965) Religion and Society in Tension; Chicago, Rand McNally & Company.
- Himmelfarb, Harold S (1975) "Measuring religious involvement"; Social Forces; Vol. 53, No. 4, pp. 606-618.
- Karpov, Vyacheslav (1999) "Religiosity and Political Tolerance in Poland"; Sociology of Religion, Vol. 60, No. 4, Winter; pp. 387-402.
- Lipset, Seymour Martin (1981) Political Man; Baltimore, John Hopkins.
- (1964) Religion and Politics in the American Past and Present. In Religion and Social Conflict, edited by R. Lee and M. Marty. New York, Oxford University Press.
- Postic Robert.k (2007) political tolerance, the effects religion and religiosity; dissertation for the Degree Doctor of Philosophy (political science); Wayne State University, Detroit, Michigan. <http://www.proquest.com/>
- Pye, L.W. and Verba, S.; 1965; Political Culture and Political Development; Princeton University Press.
- Rosenbom, Walter (1975) Political Culture; New York, Praeger Publisher.
- Rostow, Walt Whitman (1960) The Stages of Economic Growth, A non-communist manifest, Cambridge University Press
- Sills, David (1972) International encyclopedia of the social science; Vol. II, The Macmillan Company and the press New York.